

AU-DELÀ DE LA RECONNAISSANCE.

Reconnaissance, travail et action réciproque
dans l'ontologie sociale de Hegel

Frédéric Monferrand

À la faveur de la vingtaine d'années qui nous en sépare dorénavant, on peut dire que les années 1990 auront été philosophiquement marquées par la publication de deux ouvrages: *The construction of social reality*, publié par John Searle en 1995 et *Kampf um Anerkennung* publié par Axel Honneth en 1992. Dans le premier de ces ouvrages, Searle, principalement connu jusqu'alors pour ses travaux en philosophie du langage et en philosophie de l'esprit, se propose de dégager les conditions sous lesquelles peut exister quelque chose comme une société, inaugurant de ce fait les débats qui se mènent actuellement sous l'étiquette d'«ontologie sociale»¹. Dans le second, Honneth, se situant quant à lui dans le sillage de la Théorie critique francfortoise dont il actualise l'arrière-plan hégélien, s'emploie à décrire les sociétés modernes comme un ensemble de relations de reconnaissance et à les critiquer du point de vue des expériences négatives et des conflits sociaux que peut générer la perturbation de ces relations de reconnaissance². Chacun à leur manière, Searle et Honneth auront donc contribué à renouer le lien entre la philosophie et la société, abordée sous l'angle des propriétés génériques de la socialité pour le premier, et des dynamiques spécifiques aux formations sociales modernes pour le second. Il n'est donc guère étonnant que le modèle ontologique développé par Searle et le modèle critique élaboré par Honneth fassent aujourd'hui l'objet de différentes hybridations, dont l'enjeu est à la fois d'explicitier l'engagement ontologique de la théorie de la reconnaissance et d'enrichir l'ontologie sociale searlienne d'une perspective critique sur la société³.

L'objectif de cette étude est de procéder à l'évaluation de ces hybridations en les confrontant à leurs sources hégéliennes. La thèse que

¹ J.R. Searle, *The construction of Social Reality*, Simon and Schuster, New York 1995; trad. fr. par C. Tiercelin, *La construction de la réalité sociale*, Gallimard, Paris 1995.

² A. Honneth, *Kampf um Anerkennung, zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Surkamp, Frankfurt am Main 1992; trad. fr. par P. Rusch, *La lutte pour la reconnaissance*, Les éditions du Cerf, Paris 2000.

³ Voir notamment les contributions réunies dans H. Ikäheimo et A. Laitinen (dir.), *Recognition and Social Ontology*, Brill, Boston et Leyde 2011, sur lesquelles nous reviendrons.

nous voudrions défendre est que la théorie de la reconnaissance n'épuise pas les ressources conceptuelles que l'hégélianisme offre à la formulation d'une ontologie sociale. Il nous semble plus précisément que les usages dont la théorie de la reconnaissance fait le plus souvent l'objet dans la discussion ontologique contemporaine tendent à réduire la réalité sociale aux relations intersubjectives et à en exclure par là même nombre d'entités qui, à l'instar de la nature, des artefacts ou des institutions, sont pourtant constitutives de notre expérience sociale ordinaire.

Dans un premier temps, nous tenterons de montrer que les usages actuels de la théorie de la reconnaissance en ontologie sociale restent prisonniers de certains des présupposés les plus problématiques de l'entreprise searlienne. Dans un second temps, nous soutiendrons que la référence à Hegel doit être l'occasion d'une transformation de la forme comme du contenu du discours ontologique sur la société. Concernant la forme, nous avancerons l'idée selon laquelle une ontologie sociale hégélienne ne saurait consister à fonder la connaissance de la réalité sociale sur un principe unique tel que la reconnaissance. Concernant le contenu, nous avancerons l'idée selon laquelle les relations de reconnaissance ne sont qu'un cas particulier d'un système plus large «d'actions réciproques». Et nous tâcherons pour finir de montrer que ce système d'actions réciproques ne comprend pas seulement le rapport à autrui, mais aussi à la nature transformée par le travail et aux institutions. Nous espérons contribuer ainsi à la formulation d'un modèle hégélien en ontologie sociale qui soit à la fois plus satisfaisant que l'ontologie searlienne aujourd'hui encore dominante et plus englobant que les critiques qu'elle a suscitées dans le camp hégélien.

1. De Searle à Hegel

Plus de vingt ans après sa publication, *La construction de la réalité sociale* continue de polariser les débats en ontologie sociale. Dans cet ouvrage, Searle n'a en effet pas seulement fixé les problèmes constitutifs de la discipline, mais aussi la manière dont ils doivent être traités. Faire de l'ontologie sociale, ce serait ainsi analyser les conditions sous lesquelles les entités sociales peuvent exister. La thèse de Searle est à cet égard la suivante: contrairement aux entités qui composent le monde physique, les entités qui composent le monde social dépendent, quant à leur existence, de notre intentionnalité⁴. Cette intentionnalité s'exprime plus précisément dans des actes de langage par lesquels nous déclarons collectivement que telle entité occupera dorénavant telle fonction dans un

⁴ John R. Searle, op. cit., pp. 21-22.

contexte donné, selon la formule dorénavant célèbre : «X compte comme Y en C»⁵. Pour ne prendre qu'un exemple, si tel morceau de papier est utilisé comme de l'argent dans le contexte des échanges marchands, c'est que nous nous sommes accordés à lui attribuer la fonction de moyen d'échange et de paiement. Or, en instituant par le langage ce «fait institutionnel» qu'est l'argent, nous instituons également les règles constitutives de son usage, dont nous reconnaissons implicitement la validité chaque fois que nous nous adonnons à la pratique de l'échange. Pour Searle, l'intentionnalité collective est donc à l'origine et au fondement du social. Celle-ci permet non seulement de rendre compte de la *genèse* des institutions qui composent la réalité sociale, mais aussi d'expliquer leur *validité* par notre adhésion continue aux règles constitutives de ces institutions. C'est cette double thèse qui a suscité les critiques du camp hégélien, lesquelles ont principalement souligné *l'abstraction*, c'est-à-dire à la fois l'unilatéralité et le manque de réflexivité, du modèle searlien.

Chacun à leur manière, Heikki Ikaheimo et Michael Quante ont relevé le fait que tout se passe chez Searle comme si les «constructeurs» de la réalité sociale n'étaient pas eux-mêmes socialement «construits»⁶. L'ontologie searlienne aurait donc ceci d'unilatéral qu'elle laisse hors-champ la manière dont les subjectivités se constituent au sein du monde social qu'elles édifient collectivement. Or, à suivre Ikaheimo, c'est précisément cette dialectique entre la constitution subjective de l'objectivité sociale et la constitution sociale de la subjectivité qu'aurait en vue Hegel lorsque dans la *Phénoménologie de l'esprit*, il définit l'esprit comme «un Je qui est un Nous et un Nous qui est un Je»⁷. C'est donc sous le concept d'esprit que devrait être pensé le social selon Hegel, étant entendu que ce concept ne désigne pas une entité mystique surplombant la vie des individus et des peuples, mais l'ensemble des pratiques subjectives, des institutions objectives et des représentations culturelles constitutives de la forme de vie humaine⁸. Et dans la mesure

⁵ Pour la présentation de cette formule, voir *ivi*, pp. 64-74.

⁶ Voir H. Ikaheimo «Holism and Normative Essentialism in Hegel's Social Ontology», in H. Ikaheimo et A. Laitinen (dir.), *Recognition and Social Ontology*, cit., pp. 147-149; M. Quante, «On the Limits of Construction and Individualism in Social Ontology», in H. Ikaheimo (dir.), *On The Nature of Social and Institutional Reality*, SoPhi, Jyväskylä 2001, pp. 136-164.

⁷ Voir G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, I, trad. fr. par J. Hyppolite, Aubier, Paris 1941, p. 154 (trad. mod.), ainsi que le commentaire de H. Ikaheimo, «Holism and Normative Essentialism in Hegel's Social Ontology», cit., pp. 149-150.

⁸ *Ibidem*.

où dans la *Phénoménologie*, le concept d'esprit s'annonce dans «de mouvement de la reconnaissance»⁹, il faudrait plus précisément *compléter* les analyses de Searle par une théorie de la reconnaissance. L'intérêt de cette théorie est en effet de permettre l'élaboration d'un modèle intégratif en ontologie sociale, c'est-à-dire d'un modèle susceptible de rendre compte d'un même mouvement des conditions subjectives et objectives de la socialité.

D'un point de vue subjectif, l'argument est que l'intentionnalité placée par Searle au principe de l'édification du monde social n'est pas donnée, mais intersubjectivement constituée. À la suite des interprétations néopragmatistes du «mouvement de la reconnaissance», Ikäheimo explique en effet que la capacité qu'a un sujet de se référer à un objet qu'il distingue de lui-même se constitue dans des relations de reconnaissance au cours desquelles ses prétentions à dire quelque chose du monde naturel ou social sont reconnues comme valides par d'autres personnes auxquelles il reconnaît la même autorité. C'est donc par cette reconnaissance mutuelle que chacun d'entre nous se constitue en être capable de suivre des règles et d'en instituer, s'affirmant par là même comme un co-constructeur de la réalité sociale¹⁰. D'un point de vue objectif, maintenant, l'argument est que les institutions sociales peuvent elles-mêmes être conçues comme des relations de reconnaissance objectivées. Pour ne prendre qu'un exemple régulièrement traité dans la littérature ontologique, un agent de police n'est tel que parce que nous lui reconnaissons ce statut, c'est-à-dire parce que nous lui accordons des «pouvoirs déontiques» spécifiques (le droit de procéder à des arrestations) et parce que nous répondons de manière appropriée à ce pouvoir (en ne nous opposant pas à une arrestation). Or, comme le souligne Italo Testa, si les institutions n'existent que parce que nous reconnaissons collectivement la fonction que remplit telle ou telle chose et le statut que possède telle ou telle personne dans les interactions sociales, alors il n'est plus suffisant de dire que l'ontologie de Searle est unilatérale et qu'elle doit être *complétée* par la théorie de la reconnaissance. Il faut aller jusqu'à soutenir que cette ontologie manque de réflexivité en ce qu'elle est implicitement *fondée* sur une théorie de la

⁹ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, I, cit., p. 155.

¹⁰ R.B. Brandom, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism. Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms*, in «European Journal of Philosophy», 7. No. 2, 1999, pp. 164-189 ; H. Ikäheimo «Holism and Normative Essentialism in Hegel's Social Ontology», cit., p. 168 ss.

reconnaissance qu'elle est incapable d'expliquer¹¹. Des arguments d'Ikaheïmo comme de Testa, il résulte donc que c'est la structure intersubjective de la reconnaissance, plutôt que la structure subjective de l'intentionnalité, qui permet de retracer la genèse des institutions et de rendre compte de leur validité. C'est en effet par la reconnaissance que sont créées les institutions et que se constituent les subjectivités qui reproduisent quotidiennement ces institutions.

Au regard de ses prémisses hégéliennes, on pourra juger déroutante cette conclusion. Dans la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel explique en effet que la vérité d'une théorie ne se mesure pas à sa capacité à fonder le savoir sur un principe unique, mais à transformer ces principes pour rendre compte de manière systématique de la diversité des phénomènes¹². Par contraste, en se proposant de la compléter par ou de la fonder réflexivement sur le principe de la reconnaissance, Ikaheïmo et Testa semblent accepter le présupposé fondationnaliste de l'ontologie de Searle. Ils restent ainsi dépendants de l'abstraction qui affecte le discours searlien et qu'ils entendaient pourtant dépasser. C'est ce dont témoigne à notre sens la double réduction conceptuelle par laquelle ils circonscrivent le domaine d'investigation de l'ontologie sociale : réduction intersubjectiviste de la socialité à des rapports interpersonnels, d'une part ; réduction idéaliste de la socialité à un «espace des raisons» déconnecté de tout ancrage naturel, d'autre part¹³. Ce sont ces présupposés fondationnaliste, intersubjectiviste et idéaliste que nous voudrions interroger dans la suite de cette étude.

¹¹ I. Testa, *Ontology of the False State. On the Relation Between Critical Theory, Social Philosophy, and Social Ontology*, in «Journal of Social Ontology», 1/2, 2015, pp. 276-285.

¹² «C'est seulement comme science, ou comme *système*, que le savoir est effectivement réel, et c'est seulement ainsi qu'il peut être présenté. En outre, une proposition fondamentale ou un principe fondamental de la philosophie, comme on dit, s'il est vrai est aussi déjà faux en tant qu'il est seulement comme proposition fondamentale ou principe, et justement par là». G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, I, cit., p. 22.

¹³ Soulignons que nos remarques ne concernent que les usages de la théorie de la reconnaissance en ontologie sociale, et non ceux dont elle fait l'objet dans le domaine plus large de la philosophie sociale et de la Théorie critique, où les interprétations étroitement intersubjectivistes et normativistes de la reconnaissance ont été critiquées du point de vue des conditions naturelles et sociales d'une reconnaissance effective et du point de vue des expériences sociales négatives. Pour le premier type de critique voir J.-P. Deranty, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Brill, Boston et Leyde 2009. Pour le second, voir E. Renault, *Reconnaissance, conflit, domination*, CNRS éditions, Paris 2017.

2. Ontologie et ontologie sociale

Le meilleur moyen d'échapper à ces présupposés et d'engager une enquête proprement hégélienne sur l'être social est sans doute de se tourner vers les passages du système où il est explicitement question d'ontologie. C'est alors vers la Logique objective, dont Hegel dit qu'elle «prend la place» de l'ontologie¹⁴, lorsqu'il ne la qualifie pas directement de «logique ontologique¹⁵», qu'on se trouve renvoyé, et plus précisément, vers les pages de la *Doctrina de l'essence* consacrées à l'effectivité. Ces pages sont scandées par l'étude de trois types de relation, qui représentent trois manières de concevoir la réalité : la causalité, le rapport d'action (*Wirkung*)/réaction (*Gegewirkung*) et l'action réciproque (*Wechselwirkung*). Dans le rapport de cause à effet, la réalité est conçue comme étant composée de substances indépendantes, agissant mécaniquement les unes sur les autres selon l'ordre de la succession. Dans le rapport d'action/réaction, la réalité est conçue comme un ensemble de relations entre substances agissant l'une sur l'autre selon l'ordre de l'alternance. Dans l'action réciproque, enfin, la réalité est conçue de manière dynamique, comme une totalité composée d'entités qui se transforment mutuellement en transformant la forme même de leur relation selon l'ordre de la processualité¹⁶. Si la *Doctrina de l'essence* culmine dans la formulation du concept d'action réciproque, c'est qu'il permet de concevoir adéquatement l'être comme devenir et la réalité comme totalité en procès.

Certes, tel est qu'il est thématiquement dans la Logique objective, le concept d'action réciproque ne concerne encore que les «déterminations abstraites de l'essence»¹⁷ et ne nous apprend donc rien de spécifique sur la réalité sociale. Mais on peut souligner que Hegel en circonscrit lui-même le domaine d'application à «la vie physico-organique» et à la «vie spirituelle» car l'organisme vivant comme la société constituent des totalités au sein desquelles différents moments se co-produisent les uns les autres. C'est en termes d'action réciproque, explique par exemple

¹⁴ «C'est premièrement et de façon immédiate l'ontologie dont la logique objective prend la place». G.W.F. Hegel, *Science de la logique* (1832), Premier Tome, *La logique objective*, premier livre, *La Doctrina de l'être*, «Division générale de la logique», trad. fr. par G. Jarczyk et G. J.-P. Labarrière, éditions Kimé, Paris 2007, p. 44.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Propédeutique philosophique*, trad. fr. par M. de Gandillac, Denoël/Gonthier, Paris 1963, p. 132.

¹⁶ Voir G.W.F. Hegel, *Science de la logique* (1832), Premier Tome, *La logique objective*, deuxième livre, *La Doctrina de l'essence*, trad. fr. par G. Jarczyk et J.-P. Labarrière, éditions Kimé, Paris 2010, pp. 239-258.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Tome I «Science de la logique» (1830), § 33, trad. fr. par B. Bourgeois, Vrin, Paris 1970, p. 296.

Hegel, qu'il faut concevoir le rapport entre la maladie qui affecte un organisme et le milieu dans lequel il évolue¹⁸. De même que c'est en termes d'action réciproque qu'il faut concevoir le rapport entre l'action d'un individu et le contexte historique dans lequel elle s'inscrit¹⁹, ou entre les mœurs d'un peuple et ses institutions politiques²⁰. De ces différents exemples, on peut tirer un argument substantiel relatif aux critères distinctifs du «social» et un argument formel relatif aux conditions sous lesquelles les concepts ontologiques développés dans la Logique objective peuvent être appliqués à la réalité sociale.

C'est traditionnellement par distinction d'avec la nature qu'on identifie les propriétés spécifiques de la société. À cet égard, il convient de rappeler que Hegel considère la nature comme une réalité stratifiée, composée de différents niveaux présentant un degré d'organisation croissant²¹. Or, là où le niveau que décrit la «mécanique» relève de la logique de la causalité et où celui que décrit la «physique» relève principalement de la logique de l'action/réaction, le niveau étudié par la «physique organique» relève en revanche de la logique de l'action réciproque. Si tel est le cas, c'est que l'objet spécifique de la physique organique est le vivant, conçu comme un processus d'auto-reproduction de soi par assimilation de la nature inorganique²². Si l'on ajoute que c'est sur le modèle du vivant que Hegel conçoit l'esprit lorsqu'il le définit comme «acte de faire retour à lui-même à partir de la nature»²³, on peut conclure que l'extension hégélienne du concept d'action réciproque à des phénomènes aussi différents que le rapport d'un organisme à son milieu ou d'une pratique sociale à son contexte historique indique que la nature organique et la société répondent à un même mode d'être *processuel* et ne sauraient donc être distinguées sur ce point.

Une telle conclusion ne doit cependant pas nous mener à identifier purement et simplement la société à un organisme. Si la *Wechselwirkung* fournit ce qu'on pourrait appeler un principe de continuité entre nature et société, elle permet en effet également de cerner les propriétés spécifiques de la réalité sociale. Car l'esprit ne doit pas seulement être

¹⁸ Voir G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, Premier Tome, *La logique objective*, deuxième livre, *La Doctrine de l'essence*, cit., p. 244.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome I «La science de la logique» (1830), § 156 add., cit. pp. 587-588.

²¹ Voir G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome II «Philosophie de la nature» (1830), § 249, trad. fr. par B. Bourgeois, Vrin, Paris 2004, p. 189.

²² Ivi, § 352, p. 308.

²³ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome III, «Philosophie de l'esprit» (1830), § 381, trad. fr. par B. Bourgeois, Vrin, Paris 2006, p. 178.

conçu selon Hegel sur le modèle du vivant. Il doit plus précisément être compris comme un processus de subsumption de la vie, dont il se sait différent²⁴. Dans cette perspective, une réalité spirituelle telle que la société se caractérise à la fois par le fait d'être animée d'une tendance à la reproduction et par le fait que cette tendance y prenne la forme d'un processus *conscient*, pouvant à ce titre faire l'objet d'évaluations contradictoires et de transformations volontaires. On comprend dès lors l'insistance de Hegel sur le fait que l'essence de l'esprit est la liberté. Dire que les pratiques sociales relèvent de l'élément spirituel de la liberté, c'est en effet soutenir qu'elles ne sont ni le produit d'un déterminisme causal, ni une simple réaction à une action subie, mais une médiation par laquelle les individus s'approprient les présuppositions naturelles et institutionnelles de leurs actions en transformant les représentations qu'ils s'en font. En d'autres termes, là où dans la nature, seul le niveau «physico-organique» répond à la logique de l'action réciproque, tout, dans la société, relève de l'action réciproque entre les pratiques, les institutions et les représentations.

L'application du concept d'action réciproque à cette région spécifique de l'être qu'est la société ne saurait cependant se prévaloir du seul fait qu'elle constitue un type de réalité intégralement processuel. Cette application doit plus précisément être médiatisée par l'appropriation critique des savoirs particuliers qui prennent la société pour objet. Il est en effet frappant de constater que, là où Searle prétend produire l'ensemble des institutions sociales à partir d'une unique formule logique («X compte comme Y en C»), Hegel, tant dans les esquisses de système d'Iéna que dans les *Principes de la philosophie du droit*, envisage quant à lui le monde social à travers le prisme des connaissances historique, juridique et économique de son temps²⁵. Dans une perspective hégélienne, donc, seule l'explicitation du contenu rationnel de ce qu'on appellerait aujourd'hui les sciences sociales permet de conférer à des concepts ontologiques de portée générale le degré de différenciation suffisant pour pouvoir rendre compte des structures spécifiques de la socialité. On

²⁴ Voir G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome II «Philosophie de la nature» (1830), § 376, cit., p. 330; ainsi que les analyses de F. Neuhauser, «Hegel on Social Ontology and the Possibility of Pathology», in I. Testa et L. Ruggiu (dir.), *I that is We, We that is I. Perspectives on Contemporary Hegel. Social Ontology, Recognition, Naturalism, and the Critique of Kantian Constructivism*, Brill, Leyde et Boston 2016, pp. 31-48.

²⁵ En ce qui concerne en particulier le rapport de Hegel à l'économie politique, voir l'analyse classique de G. Lukács, *Le jeune Hegel*, trad. fr. par G. Haarscher, Gallimard, Paris 1981, 2 tomes ; ainsi que N. Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of «Civil Society»*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988.

peut dès lors avancer l'hypothèse selon laquelle le concept de reconnaissance est précisément le produit d'une spécification de celui «d'action réciproque» appliqué au domaine de l'esprit.

Cette hypothèse nous semble pouvoir se prévaloir du fait qu'au chapitre IV-A de la *Phénoménologie*, Hegel décrit le mouvement de la reconnaissance comme un «jeu de force» entre les consciences²⁶. Conçu au chapitre III du même ouvrage dans l'horizon de la dynamique leibnizienne plutôt que de la mécanique newtonienne²⁷, c'est-à-dire suivant la logique de l'action réciproque plutôt que de l'action/réaction, le concept de force appliqué au rapport entre les consciences indique que celles-ci se transforment mutuellement en transformant la forme de leur relation : c'est en modifiant la structure de sa relation à autrui, en passant d'un rapport de lutte à un rapport de reconnaissance asymétrique (le rapport maîtrise/servitude), que la conscience modifie la conception qu'elle se fait de son essence et de la valeur qu'elle lui attribue. Dans cette perspective, le concept de reconnaissance ne désigne pas la relation par laquelle un individu s'avère capable de suivre et d'édifier des normes socialement partagées, comme dans les interprétations néopragmatistes sur lesquelles s'appuient la plupart des reconstructions ontologiques de la théorie de la reconnaissance. Il désigne le processus par lequel un individu voit sa certitude d'être libre confirmée ou au contraire remise en question par le comportement qu'adopte à son égard un autre individu. On peut donc bien dire que la socialité implique des relations de reconnaissance, au sens où être une conscience de soi, c'est l'être pour un autre et où le «soi» est donc une entité sociale. Mais on ne saurait affirmer pour autant que la socialité s'*origine* dans la reconnaissance, qu'elle est *fondée* sur des relations reconnaissance, ou qu'elle se *réduit* à ce type de relations. D'une part, parce que dans le chapitre IV-A, l'esprit n'émerge pas seulement de la reconnaissance, mais aussi du travail et de la lutte. D'autre part, parce que l'effectivité des rapports de reconnaissance présuppose elle-même un cadre institutionnel adéquat, évoqué dans le chapitre VI-B de la *Phénoménologie* consacré à «la culture» et thématisé pour lui-même dans la doctrine de l'esprit objectif. Enfin, et par conséquent, parce que la réalité sociale ne se caractérise pas seulement pour Hegel par un *type* de relation, telle que la reconnaissance, mais par un *mode* de relation, l'action réciproque, impliquant certes des individus, mais aussi des institutions et des artefacts. Telles sont tout du moins les thèses que nous voudrions défendre dans la suite de cet article.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, I, cit., p. 157.

²⁷ Ivi, pp. 111-118.

3. La société comme système d'actions réciproques

Les usages ontologiques du paradigme de la reconnaissance se concentrent sur le «pur concept de reconnaissance»²⁸, qui définit les conditions formelles de la reconnaissance intersubjective, au détriment des figures concrètes sous lesquelles Hegel étudie les réalisations immédiates de ces conditions: la lutte et le travail. Cet oubli de la dimension agonistique de la reconnaissance a ceci de surprenant que l'actualisation qu'en a proposé Honneth, à partir, il est vrai, des écrits d'Héna plutôt que de la *Phénoménologie de l'esprit*, visait précisément à recentrer la Théorie critique de la société sur l'analyse des conflits sociaux. Il est en revanche moins étonnant que la description hégélienne du travail ne retienne guère l'attention de ceux qui s'emploient à clarifier l'engagement ontologique de la théorie de la reconnaissance. Ni la version honnethienne, ni la reconstruction néopragmatiste de cette théorie n'ont en effet réellement pris en compte l'importance accordée par Hegel à l'expérience du travail²⁹. Pourtant, c'est précisément cette expérience qui justifie à nos yeux l'élargissement de l'ontologie sociale au-delà des relations de reconnaissance.

Dans le chapitre IV.A de la *Phénoménologie*, la lutte pour la reconnaissance n'est en effet qu'une figure de la conscience de soi, qui succède à celle de la conscience désirante et précède celle de la conscience laborieuse, laquelle en représente ainsi le dépassement. On peut distinguer ces figures par la manière dont la conscience s'y conçoit elle-même en son rapport à l'altérité, et par la manière dont elle s'efforce de réaliser pratiquement cette conception de soi. Dans la première figure, la conscience se conçoit elle-même comme étant libre à l'égard de l'objet de son désir, auquel elle se rapporte sur le mode de la négation immédiate. Dans la seconde figure, la conscience se conçoit elle-même comme étant libre à l'égard d'une autre conscience, qu'elle entend réduire par la lutte à un simple moyen de sa liberté. Dans la troisième figure, enfin, la conscience se conçoit comme libre en vertu de sa capacité à cultiver sa nature interne, à imprimer à la nature externe la forme de sa volonté et à satisfaire les besoins d'autrui. C'est le moment du travail. La conscience ne conçoit alors plus le monde objectif et la subjectivité d'autrui comme des obstacles mais comme des présuppositions de sa liberté, qu'il lui faut s'approprier pratiquement. C'est donc seulement du point de vue de l'expérience du travail que la liberté peut être adéquatement

²⁸ Ivi, p. 157.

²⁹ Nous suivons sur ce point comme dans ce qui suit Emmanuel Renault, «Social Self and Work in *The Phenomenology of Spirits*» in I. Testa et L. Ruggiu (dir.), op. cit., pp. 202-219.

conçue, non plus comme être pour soi, mais comme capacité à être chez soi dans l'altérité. De même que c'est du point de vue de l'expérience du travail que l'esprit se révèle être «l'Idée qui, de son être-autre, fait retour en soi-même»³⁰. L'importance que confère ainsi Hegel au travail dans la *genèse* phénoménologique de l'esprit incite à un élargissement des ontologies sociales élaborées en termes de reconnaissance sur le double plan des *entités* qui composent la société et des *structures* de la socialité³¹.

En ce qui concerne les entités constitutives du social, on peut en effet soutenir que le monde de l'esprit est bien plus peuplé que ne le suggèrent les usages de la théorie de la reconnaissance en ontologie sociale. Il ne comporte pas seulement des consciences, mais aussi des entités naturelles transformées par le travail et donc des artefacts. Or, si le rapport qu'une conscience entretient aux produits du travail ne saurait par définition être décrit en termes de reconnaissance intersubjective, il peut en revanche être décrit en termes d'action réciproque, car le travail transforme aussi bien les entités qu'il met en relation que la forme de cette relation. Dans le travail, en effet, la conscience subjective se «forme», s'approprie son désir et cultive ses aptitudes dans le mouvement même par lequel elle transforme l'objectivité pour la rendre conforme à son désir. Le rapport de la conscience à l'objet n'est alors plus celui, propre au désir, de la jouissance immédiate, mais celui, propre à la production, de la jouissance différée. Devenu objet du travail, l'objet de désir se révèle à la fois comme étant «indépendant» du travailleur, à l'activité duquel il oppose une résistance et impose des opérations réglées, et comme étant le «pur être pour soi de la conscience», dans lequel celle-ci peut contempler la forme objectivée de ses buts et de ses capacités³². L'action réciproque qui se tisse ainsi entre la

³⁰ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome I «La science de la logique» (1830), § 18, cit., p. 184.

³¹ Nous suivons sur ce point J.-P. Deranty, *Beyond Communication*, cit., chap. 7. L'auteur a précisé les enjeux socio-ontologiques de son analyse de la théorie de la reconnaissance à l'occasion d'une lecture des différentes esquisses du système rédigées à Iéna. Voir J.-P. Deranty, «Théorie de la valeur, travail et reconnaissance: l'ontologie sociale dans les écrits d'Iéna», in J.-M. Buée, E. Renault, *Hegel à Iéna*, ENS éditions, Lyon 2015, pp. 195-216.

³² «Le travail [...] est désir *réfréné*, disparition *retardée* : le travail *forme*. Le rapport négatif à l'objet devient *forme* de cet objet même, il devient quelque chose de permanent, puisque justement, à l'égard du travailleur, l'objet a une indépendance. Ce moyen négatif, ou l'*opération* formatrice, est en même temps la *singularité* ou le pur être-pour-soi de la conscience. Cet être-pour-soi, dans le travail, s'extériorise lui-même et passe dans l'élément de la permanence; la conscience travaillante en vient

conscience et la nature transformée par le travail peut alors être définie comme une action réciproque de type *social*, car c'est pour un autre que travaille la conscience servile, qui ne réfrène son désir que pour permettre au «maître» de satisfaire le sien³³. De la brève description de l'expérience du travail fournie dans le chapitre IV de la *Phénoménologie*, il résulte donc déjà que les *structures* de la réalité sociale ne relient pas seulement des consciences à travers des relations de reconnaissance, mais aussi ces consciences à la nature et aux artéfacts à travers des relations de travail et d'échange.

La doctrine de l'esprit objectif confirme et permet de préciser la thèse selon laquelle les rapports sociaux sont irréductibles à de simples relations intersubjectives. Dans les pages des *Principes de la philosophie du droit* consacrées au «système des besoins», Hegel décrit en effet le moment socio-économique de la vie éthique comme un système d'interdépendance généralisée entre des individus qui satisfont leurs besoins en travaillant à la satisfaction des besoins d'autrui³⁴. Les rapports sociaux entre les individus apparaissent ainsi comme étant médiatisés par la nature sur laquelle s'exerce l'activité de travail et par l'échange des produits qui objectivent ces activités. Or, là encore, ces rapports peuvent être décrits dans le vocabulaire de l'action réciproque. D'un côté, l'activité de travail, son objet et ses moyens se trouvent transformés par leur inscription dans les structures de la division du travail où, en travaillant pour soi, chacun travaille pour tous : le travail, souligne ainsi Hegel, devient de plus en plus «abstrait», c'est-à-dire unilatéral et spécialisé, à mesure que son objet est élaboré en vue de l'échange et qu'il s'exerce sur des machines³⁵. De l'autre côté, l'échange marchand, qui implique par définition la réciprocité entre des personnes se reconnaissant la propriété des produits dont elles se dessaisissent au profit mutuel l'une de l'autre, rend explicites aux yeux de tous «la *dépendance* et la *relation réciproque* des hommes dans la satisfaction du reste de leurs besoins»³⁶. Il paraît donc clair que «la production et l'échange réciproques»³⁷ constituent pour Hegel des conditions nécessaires de la socialité.

ainsi à l'intuition de l'être indépendant, comme intuition de *soi-même*. G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, I, cit., p. 165.

³³ Ivi, pp. 164-165.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 189, trad. fr. par J.-F. Kervégan, PUF, Paris 1998, p. 285.

³⁵ Ivi, § 198, pp. 290-291.

³⁶ Ivi, § 199, p. 291.

³⁷ Ivi, § 201, p. 293.

Conditions nécessaires, mais non suffisantes, car laissé à sa rationalité immanente, le système des besoins tend à décomposer la totalité éthique dont il est un moment essentiel: le travail et l'échange accentuent en effet l'écart entre richesse et pauvreté et favorisent la poursuite individualiste de l'intérêt privé³⁸. C'est pourquoi ils doivent être régulés par les *institutions* que sont l'administration du droit, la police et la corporation. Présentées avec la famille et la constitution étatique comme les différents moments du processus d'objectivation sociale de l'esprit, ces institutions forment une «seconde nature», c'est-à-dire à la fois une source d'autorité qui s'impose à la conscience subjective sous l'apparence de la nécessité et un ensemble de ressources normatives lui offrant des principes d'orientation dans le monde social et l'assurant de son identité³⁹. D'un côté, donc, les pratiques sociales présupposent un cadre institutionnel qui fournit à la conscience des raisons d'agir et des formes de représentation de soi. Mais, de l'autre, ces institutions ne sont effectivement posées dans l'être que par les pratiques répétées qu'elles autorisent, de sorte qu'il y a action réciproque entre la conscience subjective et les institutions objectivées en seconde nature.

Dans le commentaire hégélien, c'est le plus souvent dans le vocabulaire de la reconnaissance qu'est thématisée cette action réciproque. À suivre Honneth, par exemple, chacune des institutions que nous avons évoquée doit être conçue comme une sphère de reconnaissance objectivée, qui assure l'intégration sociale des individus⁴⁰. En institutionnalisant la reconnaissance du statut de personne juridique, le droit civil et la police assurent l'égalité entre individus et le respect de leurs propriétés. Quant à la corporation, elle institutionnalise la reconnaissance de la dignité attachée à l'exercice d'une activité socialement utile. Mais ces institutions peuvent tout autant être conçues de manière fonctionnelle, comme des moments de la reproduction matérielle de la société. En institutionnalisant le statut de personne juridique, propriétaire de soi-même comme des produits de son travail, le droit civil assure les conditions subjectives de l'échange. Quant aux corporations, elles légitiment la différenciation de la production en branches d'activités complémentaires. Si le système des besoins fixe la fonction reproductrice que remplissent les institutions de l'éthicité, ces institutions assurent donc en retour les conditions de reproduction du système des besoins en favorisant l'intégration sociale des individus. Dans cette perspective,

³⁸ Ivi, § 195, p. 289.

³⁹ Ivi, § 151, p. 257.

⁴⁰ A. Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad. fr. par F. Fischbach, La Découverte, Paris 2008.

la totalité sociale peut être ontologiquement caractérisée comme un véritable *système d'action réciproques*: action réciproque entre les consciences, la nature et les produits du travail d'une part; action réciproque, d'autre part, entre les consciences et les institutions; action réciproque, enfin, entre la sphère socio-économique et la sphère éthico-politique de l'éthicité.

Conclusion

Le sens que le concept d'«ontologie sociale» doit recevoir dans un système de référence hégélien n'est pas clair. Nous avons cherché à montrer dans cet article qu'il pouvait désigner une réflexion, informée des savoirs positifs développés par les sciences sociales, visant à identifier les *critères distinctifs* du «social» (l'action réciproque), à en dénombrer les *entités constitutives* (des consciences, des artéfacts et des institutions) et à en définir le *mode d'être* (la processualité). Le résultat auquel nous sommes parvenus n'est dès lors pas que les relations de reconnaissance ne jouent aucun rôle dans la constitution de la société, mais qu'elles doivent être inscrites au sein d'un système institutionnel organisant la reproduction de la société et fournissant à ses membres les ressources normatives nécessaires à leur intégration dans la société. De cet élargissement de l'ontologie du social au-delà des relations de reconnaissance interpersonnelles, il résulte qu'une société digne de ce nom n'assurerait pas seulement à chacun de ses membres les conditions institutionnelles de la reconnaissance de la valeur de son identité, mais aussi, et peut-être même d'abord, les conditions de vie matérielles sans lesquelles il ne saurait y avoir de véritable liberté⁴¹.

⁴¹ Une première version de cet article a fait l'objet d'une présentation orale lors de la conférence internationale de la *Hegel-Vereinigung* qui s'est tenue à Stuttgart du 14 au 17 juin 2017. Nous remercions les participants de l'atelier dans lequel nous sommes intervenu pour leurs remarques et leurs critiques, ainsi qu'Emmanuel Renault pour ses conseils et ses suggestions. Il va sans dire que nous sommes seul responsable des défauts que présente cette version rédigée.

Abstract

L'obiettivo di questo articolo è contribuire alla formulazione di un modello hegeliano di ontologia sociale. A tal fine, procedo alla disamina degli usi della teoria del riconoscimento nei dibattiti contemporanei di ontologia sociale, a partire da una doppia prospettiva, critica e costruttiva. Sul piano critico, ritengo che questi usi della teoria del riconoscimento si basano su presupposti fondazionalisti, intersoggettivisti e idealisti contestabili che, in quanto tali, si dimostrano inadeguati a rendere conto delle strutture della realtà sociale. Sul piano costruttivo, sostengo che le relazioni di riconoscimento non sono per Hegel che un caso particolare di un sistema più ampio di «azioni reciproche» che comprende non solamente le relazioni intersoggettive, ma anche i rapporti tra gli individui, la natura e i prodotti del lavoro nel «sistema dei bisogni», così come i rapporti tra istituzioni in seno all'eticità concepita come totalità processuale.

Parole chiave: Hegel, ontologia sociale, lavoro, riconoscimento

The aim of this article is to contribute to the formulation of a hegelian model in social ontology. In order to do so, I proceed to the evaluation of the uses of the theory of recognition in contemporary debates in social ontology, following a critical perspective as well as a constructive one. On the critical level, I claim that these uses of the theory of recognition are based on questionable foundationalist, intersubjectivistic and idealist presuppositions and therefore prove themselves too narrow to account for the structures of social reality. On the constructive level, I claim that recognition relations are but one particular case of a wider system of «reciprocal actions» that not only includes interpersonal relations, but also relations between individuals, nature and the products of work in the «system of needs», as well as relations between institutions in a processually conceived «ethical life».

Keywords: Hegel, Social Ontology, Work, Recognition